

LA LIBERTAD HUMANA EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA PERSONA

LEO J. ELDERS

En su encíclica *Veritatis splendor*, n.º 84-87, Juan-Pablo II pone de relieve el deseo del hombre moderno de una libertad total. Es una libertad que ha perdido su lazo con la verdad, es decir con el ser del hombre y la estructura de las cosas.

Efectivamente, como escribe el Papa, el lazo esencial entre la estructura ontológica, el bien y la libertad se ha ido perdiendo en la cultura contemporánea. La observación del Papa es importante respecto al tema de nuestro Simposio. Por eso nos proponemos tratar de la cuestión de cuál es el papel de la libertad en la formación de la personalidad del cristiano. La primera parte de mi comunicación hace mención de algunas concepciones modernas de la libertad y de sus consecuencias en la sociedad contemporánea. Luego se estudia el origen histórico de esta teoría de la libertad y se muestra dónde Guglielmo Ockham se equivocó. En la tercera parte de la comunicación intento demostrar la importancia de la concepción de la libertad de santo Tomás de Aquino para la formación de la personalidad de los cristianos, doctrina que puede poner remedio a algunos de los males más difundidos que amenazan a los cristianos de hoy.

I.

El autor cuya teoría de la libertad más ha influido en la generación actual es Jean-Paul Sartre. Según el filósofo francés el verdadero acto libre es un proyecto, es decir surge espontáneamente sin ser determinado por un acto, estado o consideración anterior¹. Sartre deja atrás la tesis y la antítesis del ser *versus* la acción: según él, el ser mismo es acción, y hay que determinar nuestro ser únicamente a la luz del futuro. Sartre quiere que en cada decisión libre la rotura con el pasa-

1. *L'être et le néant*, pp. 577ss.

do sea total. Así ha bosquejado lo que llegó a ser la actitud casi común de la generación siguiente: la ruptura con el pasado y el deseo de modelar la propia vida y esencia; el recurso a la espontaneidad gratuita, a menudo emocional y apartada de la razón, considerada esencia de la libertad.

Consideremos su opinión al detalle. Según Sartre el pasado existe solamente como el yo que ya no soy. El hombre no es en sí mismo; si lo fuese, no sería libre². No es posible agarrarse a algo: los conceptos del bien y del mal no tienen sentido; no hay otra brújula para la acción que la libertad. En cada acto de su voluntad el hombre debe decidir de nuevo. Así el hombre está condenado a ser libre³. Por eso la libertad es un arrancarse de todo y comprometerse para lo que todavía no es. Sartre subraya el aspecto negativo de la libertad: separarse en cada decisión del propio pasado, trascender a sí mismo, hacer caso omiso de motivaciones objetivas en la elección.

El existencialista francés ha visto las consecuencias de su posición: por la ausencia de motivaciones serias, las empresas humanas no tienen sentido; ya no se construye una personalidad y una actitud moral consistente. La experiencia de una total contingencia sin fundamento produce la angustia y el ansia existencial.

De un lado esta teoría existencialista de la libertad ha influido en toda una generación, de otro lado ha exprimido y anticipado lo que iba a ser la actitud de muchos en el occidente en las últimas décadas de nuestro siglo. Se pueden señalar varias consecuencias de este afán de una liberación y una autonomía total, incluso de un desprendimiento de su propia naturaleza.

1. Una primera consecuencia de esta posición es un cierto desorden en la organización de la propia existencia y la falta de consistencia en las acciones y empresas. Se siguen más bien los instintos en vez de la razón.

2. Así se pierde la finalidad de la vida personal y la unidad de la vida interior es destrozada. Las virtudes ya no son valores positivos sino que amenazan la libertad por ser determinaciones de la voluntad.

3. Elegir sin motivos, con excepción del gusto y del instinto, mata el espíritu. No querer hacer lo que es útil crea un vacío. Entonces ya no hay nada sobre qué hablar. Se dice: deseo ir a alguna parte, pero no sé dónde está alguna parte; podría salir ahora, podría no salir⁴.

2. *L'être et le néant*, p. 516.

3. *O.c.*, p. 565.

4. Véase la novela de Bret EASTON ELLIS, *The Informers*, que describe cómo esta actitud está difundándose entre ciertos grupos de la alta sociedad en California.

4. Esta concepción de la libertad conduce al derrumbamiento de la fidelidad. La noción de cambio sustituye a la noción de permanencia y estabilidad. Desde luego «vivir» significa renunciar y empezar cada vez de nuevo. El deterioro rápido de ciertos productos técnicos (coches, aparatos domésticos, ordenadores...) impone la idea del carácter efímero de todo. Las referencias fijas de nuestro mundo desaparecen, incluso en las familias. La fidelidad parece muerta. Nace la convicción de que las cosas ya no tienen esencia e identidad propia y que su verdad es mentira.

5. Para ser libre, el hombre rehusa la ley natural, la conciencia y la culpa. Un Dios misericordioso nos oprime tanto como un Dios que es juez severo.

Esta actitud se difunde entre intelectuales y jóvenes. Encontramos una ilustración de ella en lo que escribe R. Debray en «Le Monde» (2-1996) sobre el difunto presidente François Mitterrand: «De Gaulle tenía detrás y encima de él mil años de historia; Mitterrand no tenía más que Mitterrand, lo que no es nada, pero no es suficiente. Esta autonomía un tanto insignificante, él la llamó «libertad». Este miserable creía efectivamente que uno llega a ser una persona libre aliviándose de todos los valores y de los fines supremos —cuando en realidad ocurre lo contrario—. Para uno que esté seguro de que todo pueda ser utilizado como medio para sí mismo (incluso los bribones) ya no hay tabú: él es lanzado al otro lado del bien y del mal».

II.

A este propósito dos cuestiones se presentan: ¿por qué es errónea esta posición y cuáles son sus orígenes históricos?, ¿qué es la verdadera libertad?

Se sabe que los griegos de la época clásica insistieron siempre en el aspecto intelectual de la elección libre. Cuando Homero quiere decir que uno de sus protagonistas tomó una decisión, escribe que «concibió una idea». Aristóteles, por su parte, tiene el mérito de haber llamado la atención sobre la distinción entre la libertad como voluntad espontánea (ἐκούσιος) y la libertad como decisión libre (προαίρεσις). Esta elección se funda o debería fundarse en consideraciones del intelecto y ser ordenada hacia un fin. La decisión no debe ser un acto aislado que surge de ninguna parte en el alma, sino que debe proceder de nuestras facultades informadas por las virtudes. Sin embargo, en el epicureísmo prevalecía una concepción más individualista de la libertad.

Para los romanos de los tiempos de la República la libertad era la situación jurídica del ciudadano que posee *pietas* y *fides* y desempeña su oficio. Se distinguía entre *libertas* y *licentia*. La libertad está sometida a leyes y debe conservar la buena medida y ser respetuosa de la libertad de otras personas (*non oblita alienae libertatis*). En cambio, la concepción de la libertad de Séneca era más individualista, rehusando cualquier sumisión⁶. Al otro extremo se encuentra el determinismo que enseña que nuestras acciones son determinadas por leyes cósmicas (por ejemplo, el atomismo) o el destino. Estas son las opciones entre las cuales se sitúan las teorías de la libertad.

La teoría de la total espontaneidad de la decisión libre tropieza con mucha oposición, incluso en nuestra época. Según Bertrand Russell, la idea de un acto de la voluntad que no es el efecto de una influencia causal, no se deja defender⁷. El determinismo se presenta en varias formas: el determinismo psicológico (la elección es determinada por los instintos), el determinismo económico (según la teoría marxista) o el determinismo teológico. En los últimos años se ha difundido la teoría según la cual el hombre percibe su elección como libre, pero en realidad no lo es (*compatibilism*)⁸. Mientras que entre los científicos prevalecen las teorías deterministas de la libertad, en el mundo de la cultura y de los medios de comunicación la mayoría de las personas favorece la opinión opuesta de una libertad total de la voluntad que toma sus decisiones, o debería tomarlas, en total libertad.

Desde luego se pone en cuestión el origen de la segunda teoría y de su valor. Se podría decir que, de hecho, el hombre sabe que es libre delante de objetos opuestos y que puede elegir lo que quiere. Por lo visto, la segunda teoría tiene una base sólida en la experiencia interior del hombre. Hasta Santo Tomás observa repetidas veces que el *liberum arbitrium* está abierto respecto a los dos miembros de una alternativa (*ad utrumlibet se habere*). Volveremos a su posición más adelante. El individualismo del hombre occidental en la Edad Moderna contribuyó a poner de relieve la elección libre como la manifestación de la autonomía total de la persona, que ya no tolera que su elección sea influida por otros factores distintos de su propio querer y que ejerce su actividad en una independencia total.

Sin embargo, se puede indicar un antecedente de esta actitud moderna, y hasta su origen mismo, en la historia del pensamiento. En el

6. *Epist.* 51, 9: «Quae sit libertas quaeris: nulli rei servire, nulli necessitati, nullis casibus, fortunam in aequam ducere».

7. *Religion and Science*, p. 127.

8. Véase C. DENNET, *Elbow Room. The Varieties of Free Will Worth Wanting*, Oxford 1985.

siglo XIV Guglielmo Ockham propuso una teoría de la libertad según la cual el libre arbitrio es una fuerza (*virtus*) anterior al intelecto y a la voluntad. Ockham se sitúa en la línea de una cierta teología franciscana que solía defender la independencia y la prioridad de la voluntad respecto al intelecto. Pero Ockham va mucho más lejos en esta dirección, hablando de una indeterminación radical del libre arbitrio que identifica prácticamente a la voluntad. Ya no es cuestión de una voluntad llevada por inclinación natural hacia el bien y dirigida por lo que el intelecto le presenta; la voluntad es una consecuencia de la elección, de una espontaneidad total. Las inclinaciones fundamentales al bien, a la preservación de nuestro ser, a conocer la verdad, a vivir en sociedad, son sometidas a la aprobación de la voluntad.

Como lo ha mostrado el profesor S. Pinckaers, esto conduce a Ockham y a los que le siguen a descartar totalmente del proceso de la elección libre las inclinaciones naturales, los sentimientos y las pasiones, en cuanto son factores positivos en la formación de nuestras decisiones libres. Lo mismo vale en cuanto a la búsqueda de la felicidad. Ockham llega a decir que el hombre puede no querer la felicidad⁹. Según la doctrina tradicional, la elección libre se forma en el cauce cavado por las inclinaciones naturales y así ella se orienta de por sí misma hacia las cosas. Pero si se concibe la elección libre como un acto totalmente independiente, como Descartes concibió su *cogito*, ya no hay ninguna conexión natural entre lo que es y exige la naturaleza humana, por un lado, y las decisiones individuales por otro.

Otra consecuencia, más grave todavía: se excluyen las virtudes de la decisión libre. Ya no hay finalidad en la conducta humana ni una coherencia o consistencia de nuestros actos. Una elección surge como una novedad imprevisible. Cada decisión libre es aislada de todo lo que le precede y de la vida anterior. La libertad se sitúa en el momento actual que separa el pasado del futuro. Nuestra vida llega a ser una serie de actos aislados. La finalidad, en tanto que un conjunto de actos, cada uno con su propio objeto, que se juntan porque persiguen el mismo fin, ya no existe. «La personalidad humana concebida como la substancia permanente bajo el ir y venir de las determinaciones accidentales que trata de reunir, desaparece detrás de la serie de actos que se suceden sin relación entre sí»¹⁰.

De esta manera el hombre mismo en lo que es y lo que hace, ya no es la expresión de un orden más profundo y de lo que el Creador ha puesto en su naturaleza, sino que se forma y se determina cada vez

9. «Nam voluntas tamquam potentia libera est receptiva nolle et velle respectu cuiuscunque objecti» (*In IV Sent.*, q. XIV D).

10. S. PINCKAERS, *Les sources de la moral chrétienne*, Fribourg/Paris 1990, p. 343.

que actúa con espontaneidad y libertad. Ciertamente, la Revelación nos hace conocer una ley moral, pero ella no tiene su fundamento en la naturaleza: Dios puede cambiarla a su voluntad e incluso puede ordenar al hombre que le odie. Nuestra razón nos comunica los mandamientos divinos, pero sólo por eso éstos no son racionales. Resulta de esta posición una tensión muy grande entre la libertad individual y la ley, tensión que iba a marcar la teología moral en la época moderna. Se sigue también de esta posición que el mundo, como lo percibe el hombre «libre», pierde su unidad llegando a ser una colección de objetos que el hombre puede utilizar. «Según Ockham hay una separación total entre Dios y el mundo. Dios ha creado el mundo, pero queda al exterior. No hay ninguna simbiosis entre el mundo y Dios. Los dos están aislados en sus existencias respectivas. En lo demás este hecho es una consecuencia de la insularidad radical de todos los seres»¹¹.

En su libro *Les sources de la morale chrétienne*, S. Pinckaers muestra que la posición de Ockham ha influido en la concepción de la teología moral hasta nuestra época: la moral se construyó según los mandamientos y llegó a ser una moral de la obligación y un estudio de casos de conciencia, en los que la cuestión era si debe prevalecer la libertad o la ley. La concepción de la libertad llegó a influir sobre los representantes de la escuela tomista. Como lo hemos mostrado en la primera parte de esta comunicación, esta teoría de la libertad sigue teniendo muchos partidarios.

III.

Nos queda mostrar el verdadero concepto de la libertad humana y su importancia para la formación de la persona cristiana.

Santo Tomás de Aquino y el libre arbitrio

En la Edad Media todos los autores cristianos aceptan la tesis de que la voluntad humana es libre, pero no eran muy claros respecto a la cuestión de si el libre arbitrio es una facultad especial, —como lo pensaba San Alberto—, si el libre arbitrio es un *habitus* o si se sitúa en el intelecto y la voluntad juntos, como decía San Buenaventura¹². Santo

11. G. DE LAGARDE, *Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, VI, Paris 1946, p. 56.

12. Véase el estudio fundamental de Dom Odon Lottin, *Psychologie et morale aux XII^{ème} et XIII^{ème} siècles*, tome I: *Problèmes de psychologie*², Gembloux 1957.

Tomás hace notar que el libre arbitrio no es un *habitus*, es decir, una cierta determinación de una facultad gracias a la cual puede actuar con facilidad según este *habitus*, porque es precisamente una propiedad del libre arbitrio que no está determinado hacia una u otra elección, sino que queda libre frente a varias posibilidades. Tomás llama a esta indeterminación «*ad utrumlibet se habere*»¹³. Además, con el término «libre arbitrio» no queremos indicar un tipo preciso de acción, —un *habitus* está siempre ordenado a una u otra especie de acciones—, sino que disponemos del poder de actuar de maneras diversas.

Luego muestra que el libre arbitrio debe situarse principalmente en una facultad y no en el intelecto y la voluntad juntos. La razón es que la elección es un solo acto, no está compuesta de dos. Esta facultad no es otra que la voluntad: en la elección libre la aspiración a un objeto es más importante que el conocimiento, porque elegimos algo que para nosotros es un bien. El bien es el objeto del apetito¹⁴. Por lo visto, en la voluntad, al lado de la aspiración y del amor de un bien, están también la elección de bienes y el querer los medios que nos llevan a ellos.

Esto no significa que el intelecto no tiene un papel importante en la constitución del acto libre. De hecho intelecto y voluntad se interpenetran mutuamente¹⁵. El intelecto conoce el bien en general (*bonum in universali*) y nota que las cosas limitadas no constituyen el bien total del hombre. Por consiguiente la voluntad no es dirigida necesariamente por bienes limitados¹⁶. Se puede añadir que, mientras que los animales cumplen sus actividades movidos por una inclinación natural o por un impulso de fuera, el hombre, al contrario, juzga que debe hacer algo. Este juicio depende de la comparación y evaluación de posibilidades por el intelecto.

La influencia del intelecto pasa por el objeto; el bien que propone es la causa final que atrae a la voluntad¹⁷, pero en la elección misma el intelecto ejerce una causalidad formal extrínseca¹⁸. En este sentido Tomás puede decir que la raíz de la libertad es el intelecto¹⁹. Sin em-

13. *Q. d. de potentia*, q.2, a.3 y *Suma contra los gentiles* I 82.

14. *Suma de teología* I 83, 3.

15. *De veritate*, q.21, a.3: «Voluntas et intellectus mutuo se includunt. Nam intellectus intelligit voluntatem et voluntas vult intellectum intelligere».

16. I 59, 3.

17. *De malo*, q.6, art. único.

18. I-II 9, 1: «Sed obiectum movet determinando actum ad modum principii formalis...Isto modo intellectus movet voluntatem sicut praesentant ei obiectum suum».

19. *De veritate*, q.22, a.2: «Unde totius libertatis radix est in ratione constituta»; I-II 17, 1 ad 2: «Radix libertatis est voluntas sicut subiectum, sed sicut causa est ratio».

bargo, el intelecto no es jamás la causa eficiente del acto libre. La voluntad se mueve por sí misma²⁰. Repetidas veces Tomás escribe que la voluntad posee el dominio sobre sí misma o que es «*per se potestativum*»²¹. Por causa del orden de la voluntad al bien en general, los objetos de una bondad limitada no pueden saciarla. Por eso hay en ella una indiferencia. La capacidad de la voluntad no está sometida en toda su extensión a un bien particular²². Santo Tomás emplea aún la palabra *indifferentia* para indicar la actitud de la voluntad frente a bienes particulares²³.

Por consiguiente hay una cierta verdad en lo que dice Ockham sobre la libertad de indiferencia. Sin embargo, el error de Ockham, que ha acarreado consecuencias casi catastróficas, fue considerar la elección libre como un meteoro que aparece de golpe sin conexión con la vida anterior del hombre. Además Ockham no ha visto que se puede y debe concebir la libertad de una manera más englobante y más profunda. Efectivamente la voluntad no se encuentra desamparada delante de opciones de varios bienes particulares, porque es asistida por el intelecto, por las inclinaciones fundamentales y por las virtudes.

Santo Tomás propone el esquema siguiente de la interacción del intelecto y de la voluntad para llegar a la elección libre:

INTELECTO	VOLUNTAD
conocimiento del fin	aspiración del bien en común
investigación de los medios para alcanzarlo	intención que pone en movimiento la deliberación
consideración/reflexión	consenso; la voluntad se vuelve a un objeto particular
juicio que se fija en un objeto	elección de este objeto
orden (<i>imperium</i>) para alcanzar este bien	ejecución; la voluntad mueve las fuerzas del alma
consideración del bien alcanzado	placer en este bien

20. Cf. *De malo*, q.6, art. único: «Manifestum est quod voluntas movetur a seipsa. Sicut enim movere alias potentias, movet et seipsam».

21. Cf. Prólogo de la *Prima Secundae* de la *Suma de Teología*. Véase también *De veritate* 24, 1: «Homo est causa sui in iudicando».

22. I 82, 2 ad 2: «Cum autem possibilitas voluntatis sit respectu boni universalis et perfecti, non subiicitur eius possibilitas tota alicui particulari bono et ideo non ex necessitate movetur ab illo».

23. *De veritate* 24, 7: «(Voluntas) se habet sub quadam indifferentia respectu materialium actionum».

Estos actos no se sitúan los unos al lado de los otros, sino que se penetran mutuamente y constituyen el proceso que conduce a la elección libre²⁴. Por eso es un error considerar la inclinación de la voluntad al bien como algo ciego y despreciar su valor bajo pretexto de que ella pertenecería a una zona natural anterior a lo que hace el hombre por elección libre²⁵. La necesidad con que la voluntad quiere el bien en general, corrobora el acto con el cual quiere y desea bienes particulares y hace que la elección proceda del interior de ella misma. No es correcto calificar esta voluntad general de «no libre». Aunque en este acto no haya libertad de elección, el concepto de libertad es más amplio que la elección libre y significa (a) querer un bien conscientemente y por sí mismo y (b) que uno tiene la posibilidad de alcanzarlo²⁶. Santo Tomás pone de relieve el ligamento de la voluntad al bien: de por sí la voluntad libre no es arbitraria sino que se determina a querer el bien. En su forma ideal el libre arbitrio quiere únicamente el bien verdadero para el hombre (y no solamente lo que por una parte es bueno, pero que es malo por otras). Poder cometer pecados no es una característica de la libertad²⁷. Cuando Dios, conforme a su naturaleza, ama su propia bondad, se ama libremente, aunque lo hace con necesidad²⁸. Tomás llama libertad a esta solicitada y aprobada concordancia con su propia naturaleza. Es una forma de libertad que supera con mucho la libertad de elección.

Lo importante para nosotros es que en este esquema se ve cómo intervienen las inclinaciones naturales y las virtudes.

Hay efectivamente la inclinación hacia el bien, es decir hacia todo lo que conviene a nuestra naturaleza. Esta aspiración es la matriz en la que surgen otras inclinaciones, como las de conservar la vida, conocer la verdad, adorar a Dios, unirse con otros en una sociedad y propagar la vida por la unión de los sexos.

Estas inclinaciones constituyen una espontaneidad espiritual que se puede llamar con santo Tomás *instinctus rationis*²⁹. Ahora bien, si

24. Se encuentra este esquema en las cuestiones 10 a 17 de la *Prima secundae* de la *Suma de Teología*.

25. Cf. Jacques LECLERCQ, *La philosophie morale de saint Thomas devant la pensée contemporaine*, Louvain 1955, p. 300.

26. Cf. *Suma contra gentiles*, III 138: «...necessitas ex interiori inclinatione proveniens... facit voluntatem magis intente tendere in actum virtutis... Quodsi ad finem perfectionis pervenerit, quādam necessitatem infert ad bene agendum, sicut est in beatis qui peccare non possunt; nec tamen propter hoc aut libertati voluntatis aliquid deperit aut actus bonitatis». Véase también *De veritate* 22, 6: «Inest voluntati libertas in quolibet statu naturae respectu cuiuslibet objecti». Cf. D. WELP, *Willensfreiheit bei Thomas von Aquin*, Fribourg 1969, 116 ss.

27. Cf. SAN ANSELMO, *Dialogus de libero arbitrio*: PL 158, 489 ss.

28. Cf. *De potentia* 10, 2 ad 5; *De veritate* 23, 1 y 4; *In II Sent.* d.25, q.1, a.4.

29. I-II 68, 2.

por un lado la voluntad tiende de modo natural hacia el bien y el fin, por otro lado, las cosas que nos sirven en la vida y que de una u otra manera son ordenadas al fin, pueden ejercer una determinación ulterior, es decir, producir una inclinación habitual a uno u otro bien³⁰. Son las virtudes o los vicios. Las virtudes no se sitúan en las potencias que son totalmente en acto, ni en las potencias que obran solamente si son determinadas y movidas por otras fuerzas. Se encuentran al contrario en las potencias que obran y son movidas (*agentes et actae*), pero que no son determinadas a un solo tipo de actividad. Santo Tomás añade que estas potencias del alma deben ser de una u otra manera racionales (*aliquomodo racionales*). Las potencias sensitivas, por ejemplo, pueden ser dirigidas hacia varios actos y por eso puede haber en ellas *habitus*, por los que tienen una disposición a obrar bien o mal. Estas potencias reciben un complemento para obrar, gracias a algo sobreimpuesto (*superinductum*) que es añadido a ellas no al modo de una pasión, sino en la manera de una forma que reposa y se queda en ellas. Sin embargo la naturaleza de las virtudes es tal que la facultad intelectual o apetitiva no está forzada por ellas a actuar en un solo modo.

Tomás explica con más detalle para qué sirven las virtudes:

(a) para asegurar una cierta uniformidad y coherencia a nuestras acciones. Las facultades se moverían en todas las direcciones si no fuesen estabilizadas por las virtudes;

(b) para poder obrar inmediatamente y de una manera perfecta. Sin la virtudes uno debería siempre deliberar durante mucho tiempo;

(c) para actuar con placer. Las virtudes son *habitus* según la naturaleza y por eso llegan a ser agradables las acciones hechas en conformidad a ellas³¹.

Conviene recordar que las virtudes se adquieren por la repetición de actos buenos. La infancia y la juventud son el momento más adecuado para empezar la práctica de las virtudes gracias a una educación idónea. Aristóteles ha subrayado este hecho muy a menudo en su *Ética a Nicómaco*³². Se confirma por la manera en que se aprende uno u otro arte, como tocar el piano o pintar cuadros hermosos. Cuanto más joven es uno, mejor aprende las artes.

Sin embargo, en nuestra época muchos parecen haber olvidado que durante los años de la formación intelectual hace falta también una educación en las virtudes principales. Prevalece más bien en mu-

30. *Q.d. de virtutibus*, q.1, a.8.

31. *Q.d. de virtutibus*.

32. Cf. 1103-14 ss. *et passim*.

chas familias y escuelas la tendencia a dar rienda suelta a los instintos, pasiones y humores de los jóvenes, bajo pretexto de respetar su libertad. Sin embargo, esto acaba en la producción de vicios. Ahora bien, como escribe Aristóteles³³, es muy difícil cambiar más tarde una actitud mala.

Parte de la responsabilidad de la situación en nuestros países reside en la teología moral, en la manera como ella se ha desarrollado en los últimos siglos. Los moralistas han puesto el acento en la ley, las obligaciones y prohibiciones, casi sin hablar de las virtudes, con excepción de la justicia y de la castidad. Falta casi totalmente en los manuales una introducción positiva que se fundamente en el deseo de la felicidad, el deseo de perfeccionarse, «construir a su propia persona» y de aspirar a la belleza de la vida virtuosa. Además no es frecuente que los predicadores en sus homilías insistan sobre las virtudes. Como escribe Alasdair MacIntyre, hay que formar grupos y construir comunidades en las que se practiquen las virtudes para resistir así a las costumbres bárbaras que nos amenazan³⁴. La nueva forma de la teología moral debe ser una teología basada en las bienaventuranzas evangélicas, en el gran mandamiento del amor y la aspiración a la perfección moral.

33. *Ética a Nicómaco*, 1114 al 3 ss.

34. *After Virtue. A Study in Moral Theory*, London 1981, 245.

